



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: La critica del culto nel giudaismo sotto la dominazione ellenistica e romana

Author: Artur Malina

Citation style: Malina Artur. (2004). La critica del culto nel giudaismo sotto la dominazione ellenistica e romana. "Scripta Classica" (Vol. 1 (2004), s. 103-115).



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Artur Malina

University of Silesia, Katowice

La critica del culto nel giudaismo sotto la dominazione ellenistica e romana

La fine del sacerdozio sadocita, che segnò la crisi del giudaismo ezriano, iniziata poco prima delle persecuzioni di Antioco IV Epifane, provocò in seno al giudaismo una reazione di opposizione verso il culto esercitato a Gerusalemme. Questa reazione di opposizione si riflette in due atteggiamenti, radicali ma, allo stesso tempo, assai distinti: il primo vede nelle sventure politiche e religiose il segno di un castigo divino e l'attacco di forze sovrumane del male, quindi l'unica reazione possibile è la separazione radicale dal mondo, l'opposizione senza compromessi contro il giudaismo ufficiale, giudicato da questa corrente contaminato; il secondo riconosce nella nuova sventura d'Israele e della sua religione le azioni concrete degli uomini e identifica il peccato con il movimento ellenizzante, quindi cerca di contrapporsi in lotta aperta a tutto ciò che minaccia la vera fede¹.

Le testimonianze di questo scontro le troviamo in 1–2 Maccabei, nei testi trovati a Qumrân e in altri testi extra-biblici. Le opere di Giuseppe Flavio, i Targumim e i più antichi trattati della Mishnah possono offrire una luce sull'esistenza della critica del tempio e del culto prestato in esso che copri l'arco di tempo dalla morte del sommo sacerdote Onia III (170 a.C.) fino alla distruzione del tempio da parte dei romani (70 d.C.).

¹ Cf. P. Sacchi: *Storia del mondo giudaico*. Torino 1976, p. 98–99. Più raffinata presentazione di queste reazioni si trova in J. Sievers: *The Hasmoneans and their Supporters. From Mattathias to the Death of John Hyrcanus I*. Atlanta 1990, 21–26.86–92.

Pseudoepigrafi

Alla contaminazione del tempio, che cominciò con l'ascesa di Giasone e di Menelao all'ufficio di sommo sacerdote, probabilmente allude il libro dei Giubilei (23,21)²:

E quelli che si salveranno non si convertiranno dalla loro cattiveria alla via della giustizia, poiché tutti quanti, per la cupidigia delle ricchezze, si solleveranno per prendersi ognuno quello dell'altro e avranno un gran nome, non realmente e giustamente, (ma perché) insozzeranno il Santo dei Santi con la sozzura della corruzione della loro impurità.

Questa impurità non è, quindi, un fatto accaduto una volta sola, ma uno stato continuo, permanente che coinvolge più persone.

Più avanti leggiamo delle conseguenze di questa situazione che non si limitano ai soli colpevoli ma raggiungono tutto il popolo:

[...] perché sarà flagello su flagello, maledizione su maledizione, condanna, flagello e maledizione verranno. E si fa ciò e si finge di non vedere coloro che commettono impurità, che profanano il santuario del Signore e contaminano il nome santo; per tutta questa impurità e contaminazione sarà condannato tutto il popolo insieme.³

(30,15)

Nel libro dei Sogni di Enoc etiopico troviamo un'ulteriore conferma che il culto nel tempio era impuro. Nel contesto, che precede il passo sotto citato, sono descritti i tempi dell'esilio e l'inizio della ricostruzione di Gerusalemme. La ricostruzione del tempio viene descritta con queste parole:

E presero di nuovo a costruire come prima ed innalzarono quella torre, ed essa si chiamava «torre alta» e presero a mettervi innanzi una mensa, ma tutto il pane che vi era sopra era contaminato e non era puro.

(89,73)

² In esso non si trova ancora nessun riferimento alla rottura fra gli esseni e i maccabei, che seguì la pretesa maccabea alla dignità di sommo sacerdote da parte di Gionata nel 152 a.C. e Simone nel 140 a.C.; quindi fu scritto non dopo la seconda data, cf. O.S. Wintermute: „Jubilees”. In: *The Old Testament Pseudepigrapha*. H. Charlesworth. Vol. I: *Apocalyptic Literature*; Vol. II: *Expansions of the „Old Testament” and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*. New York 1983–1985 (da qui OTP), II, 44.

³ Il senso del versetto seguente non è pienamente chiaro, ma tutti in Israele, sia uomini che donne, sono considerati come profanatori del tempio.

È evidente che il passo si ispira a MI 1,7 e per questo motivo fa spostare l'inizio della contaminazione dal proprio contesto storico⁴ alla ricostruzione del Secondo Tempio e al rinnovo del culto in esso, dopo l'esilio babilonese. Però Malachia si limitava a accusare il comportamento dei sacerdoti che offrivano a Dio gli animali difettosi o rubati per risparmiare il denaro (cf. MI 1, 8–14). Invece, nel frammento citato si vede che la situazione dell'impurità non dipendeva dal comportamento degli individui ma da una situazione oggettiva che era la contaminazione totale di Gerusalemme. Perciò nel contesto seguente manca un'esortazione al cambiamento del comportamento come la troviamo nel profeta (cf. MI 2, 1).

Nella linea del profeta si muove pure il *Testamento dei Dodici Patriarchi*⁵ con l'accusa più concreta, non soltanto di una impurità esteriore, ma con la condanna dei peccati particolari e determinati commessi dai sacerdoti (*Testamento di Levi* 17, 11):

[...] verranno dei sacerdoti idolatri, bellicosi⁶, avidi, superbi, trasgressori della legge, empi, pederasti e terofili.

Nel *Testamento di Levi* la trasgressione della legge viene specificata come inganno d'Israele. Tutto questo attirerà «grandi mali da parte del Signore», la distruzione di Gerusalemme e del suo tempio. Perciò quando il Signore avrà fatto la vendetta, il sacerdozio, che è colpevole di tutti questi delitti, dovrà scomparire (cf. 10, 1–5; 18, 1).

L'autore della *Vita di Adamo ed Eva*⁷ (29,3) è convinto che una situazione di ingiustizia continua nel Secondo Tempio, però non dice niente su un'eventuale punizione da parte di Dio per le trasgressioni dei suoi precetti come è stato nel caso del Primo Tempio.

Nel *Testamento di Mosè*⁸ (7, 3–9) troviamo una serie di accuse severissime i cui destinatari sembrano essere le classi ricche e collegate con il tempio: «[...] la loro bocca dirà grandi cose, fino a dire: «Non toccarmi, perché io non sia contaminato nella posizione che io occupo».» L'autore attacca coloro che sono «uomini rovinosi ed empi, che pretendono di essere giusti [...] uomini di inganno, contenti di loro stessi, falsi in ogni modo loro possibile, [...] ingannatori che si nascondono per non essere riconosciuti, empi nel compiere loro delitti e l'iniquità dal sorgere del sole fino al suo tramonto». Oltre che di questa ipocrisia, egli li accusa di peccati concreti: «in ogni ora del giorno amanti dei banchetti, divoranti e golosi. [...] Essi divorano i beni

⁴ L'inizio della rivolta maccabea: 165–161 a.C., cf. E. Isaac: „I (Ethiopic Apocalypse of) Enoch”. *OTP* I, 7.

⁵ Datato nel tempo del regno di Giovanni Ircano (137–107 a.C.) se non prima della rivolta dei maccabei, cf. H.C. Kee: „Testament of the Twelve Patriarchs”. *OTP* I, 777–778.

⁶ μάρχοι; altro manoscritto ha μοιχοί, «adulteri».

⁷ Probabilmente della fine del I sec. d.C., cf. M.D. Johnson: „Life of Adam and Eve”. *OTP* II, 252.

⁸ Del I sec. d.C., cf. J. Priest: „Testament of Moses”. *OTP* I, 920–1.

dei poveri dicendo che il loro agire è secondo la giustizia». Infine i delitti di queste persone sono equiparati alla contaminazione che viene dalle mani e dalla mente: «essi hanno nelle mani e nello spirito cose impure».

L'impurità che proviene dai peccati è anche uno dei temi principali che troviamo nei *Salmi di Salomone*⁹. Questi peccati hanno diversi nomi: illegalità – ἄνομία (I, 8; II, 3, 12); trasgressione – παρανομία (VIII,9); ingiustizia – ἀδικία (II, 12). Essi causano la profanazione delle cose sante del Signore, delle offerte, dell'altare e del tempio (cf. I, 8; II, 3; VIII, 12). Questi peccati superano quelli delle nazioni pagane (cf. I, 8) e il loro effetto rimane per sempre (cf. II, 5).

Più moderata nel giudizio di condanna, ma altrettanto concorde, è l'Apocalisse siriana di Baruc, ove viene presentato il legame fra il castigo e la responsabilità personale degli ufficiali del culto:

Voi poi, sacerdoti, prendete le chiavi del santuario e gettatele nell'alto dei cieli e datele al Signore e dite: «Custodisci la tua casa. Infatti noi, ecco, siamo stati trovati (essere) dei sovrintendenti bugiardi».

(2 Ba 10, 18)

Questo libro è posteriore alla distruzione del tempio nell'anno 70 d.C.¹⁰, però anche esso contiene la stessa idea dell'imperfezione oggettiva del culto già presente negli scritti più antichi citati all'inizio del paragrafo:

E in quel tempo, dopo poco, Sion sarà riedificata e si ripristineranno le sue offerte e i sacerdoti torneranno al loro servizio e ancora verranno i popoli per glorificarla. Tuttavia, non pienamente, come in precedenza.

(2 Ba 68, 5–6)

Il paragone tra il Primo e Secondo Tempio si trova anche nel *Testamento di Mosè* (4, 8), ove il Secondo Tempio viene considerato inferiore, perché i sacrifici in esso non sono possibili come in quello anteriore:

Allora due tribù rimarranno attaccate alla prima fede, rattristate e addolorate, perché non saranno capaci di offrire i sacrifici al Signore dei loro padri.¹¹

La critica del culto presente è accompagnata dalle aspettative riguardo ai tempi escatologici. Secondo IEnoc 10, 21 tutti i gentili presteranno adorazione e culto a Dio. Il popolo di Dio viene presentato «come una guida nella vita per tutti i mortali» (3 Sib 195). In questa attesa universalistica il tempio occupa il posto centrale al quale

⁹ Del I sec. d.C., cf. R.B. Wright: „Psalms of Solomon”. *OTP* II, 640–1.

¹⁰ «[...] l'autore probabilmente ha fatto uso delle fonti più antiche», A.F.J. Klijn: «2 (Syriac Apocalypse of) Baruch». *OTP* I, 617.

¹¹ L'equivocità dell'espressione è contenuta nel testo stesso dell'Apocalisse. Infatti non si sa se l'autore rifiuta sacrifici in genere o solo le loro condizioni in paragone con il tempio di Salomone: cf. *OTP* I, 929n.4e.

vengono tutti i popoli per «meditare la Legge del Dio Altissimo» (3Sib 716–719) e «da ogni terra porteranno incenso e doni alla casa del grande Dio e non ci sarà un'altra casa fra gli uomini [...]» (3Sib 772–774).

I *Testamenti di Beniamin* affermano che «le dodici tribù d'Israele saranno raccolte insieme con tutte le nazioni» presso il luogo scelto, il tempio di Dio che sarà più glorioso di quello precedente (Test. Ben. 9, 2; cf. 10, 5. 9). In questo tempo di salvezza il sacerdozio di Levi sarà strumento per mezzo del quale «le nazioni cresceranno nella conoscenza sulla terra e saranno illuminate per la grazia del Signore» (Test. Levi 18,9). Questo ruolo spetta non solo ai leviti, ma a tutto Israele che deve vivere in modo tale che il Signore possa visitare tutti i popoli (cf. Test. Levi 4, 4–6)¹².

Qumrân

In paragone con gli pseudoepigrafi il numero più grande di testi scoperti nelle grotte di Qumrân e la provenienza di maggior parte di loro dall'omonima setta¹³, permettono di trattare separatamente ciò che ha non pochi punti in comune con la lettura sopraesaminata¹⁴.

Una di queste coincidenze nel pensiero costituisce la critica del tempio di Gerusalemme e il giudizio negativo sul culto svolto in esso. Nel discusso Rotolo del Tempio¹⁵ troviamo una visione del tempio ideale. La sua descrizione ovviamente presuppone che il tempio reale, quello di Gerusalemme, e il suo culto siano inadeguati¹⁶, benché non si trovi nel Rotolo del Tempio una critica diretta contro il santuario esistente¹⁷.

La critica di queste istituzioni è esplicita in altri documenti. La partecipazione al culto viene giudicata impossibile per i membri della comunità per vari motivi. Il tempio nella sua struttura materiale, visibile, non soltanto non corrisponde alle esigenze

¹² Cf. D.S. Russell: *L'apocalittica giudaica (200 a.C.–100 d.C.)*. Brescia 1991, p. 365; R.H. Charles: *The Testament of the Twelve Patriarchs*. London 1908, 210ss con i passi dell'opera dove si preannuncia la salvezza dei gentili: Test. Sim. 6,5; Test. Levi 2,11; 4,4; 5,7; 8,14; 14,4; Test. Giud. 25,5; Test. dan 6,2.7; Test. Neft. 8,3; Test. As. 7,3; Test. Ben. 9,2; 10,5.

¹³ Se troviamo più di una copia di un documento, possiamo ammettere la sua importanza per la vita della setta.

¹⁴ Cf. F. Garcia Martinez: *Qumran and Apocalyptic. Studies on the Aramaic Texts from Qumran*. Leiden 1974, p. X–XI.

¹⁵ Cf. *ibid.*, p. 204 n. 69.

¹⁶ Cf. *ibid.*, p. 205.

¹⁷ Cf. H. Stageman: „The Institutions of Israel in the Temple Scroll”. In: *The Dead Sea Scrolls. Forty Years of Research*. Ed. D. Dimant, W. Rappaport. Leiden 1992, p. 162.

del santuario ideale con la dimensione e la disposizione dei singoli elementi, ma anzitutto il culto esercitato in esso è contaminato a causa del calendario adoperato¹⁸, del sacerdozio indegno e dell'empietà dei suoi responsabili e partecipanti. Nella nostra esposizione ci limitiamo solo agli ultimi due punti della critica.

La famiglia dei figli di Zadok occupò una posizione privilegiata nella gerarchia sacerdotale. Essa fu garantita da Ezechiele (cf. 40, 45–46; 44, 9–13) e dalla prassi secondo la quale l'ufficio di sommo sacerdote era riservato esclusivamente ai discendenti di Zadok. Il Documento di Damasco presuppone questa pretesa quando allude al diritto dei discendenti di Zadok al posto privilegiato nella gerarchia sacerdotale richiamandosi all'autorità di Ezechiele:

«I sacerdoti, i leviti e i figli di Zadok hanno mantenuto la custodia del mio tempio [...] essi mi offriranno grasso e sangue». I sacerdoti sono i convertiti di Israele usciti dal paese di Giuda, e i leviti sono coloro che si uniscono ad essi, e i figli di Zadok sono gli eletti di Israele, chiamati per nome, che rimasero alla fine dei giorni.

(CD III, 21–IV, 4)

La polemica tra i membri della setta e i nuovi gruppi di potere a Gerusalemme portò assai presto ad un conflitto aperto, in cui i responsabili del culto a Gerusalemme venivano accusati di diversi delitti. Quando uno dei fratelli Maccabei, Gionata, nel 152 a.C. fu nominato sommo sacerdote all'incarico più alto nella gerarchia sacerdotale, ebbe inizio il sommo sacerdozio asmoneo che durò fino al 37 a.C. Con gli eventi precedenti: la rimozione della famiglia di Zadok dalla sua posizione (172 a.C.) e la successione di diversi sommi sacerdoti corrotti, la nuova situazione provocò reazioni di opposizione tra cui potrebbe essere annoverata la fondazione di Qumrân. Il conflitto fra il Maestro di giustizia e il Sacerdote empio può essere collocato nel periodo dei primi sommi sacerdoti asmonei¹⁹.

¹⁸ Lunare e non solare di 364 giorni come richiedevano i qumraniti. L'accettazione del calendario solare dai membri della setta di Qumrân è confermata dal libro dei Giubilei, dai frammenti aramaici del libro Astronomico di Enoc (etiop. 72–82). Tuttavia, questo calendario non era l'unico trovato a Qumrân. Pes. la preghiera quotidiana si basava su un computo secondo le fasi lunari, cf. J.M. Baumgartner: „4Q503 (Daily Prayers) and the Lunar Calendar”. *RevQ* 12 (1986), p. 399–407.

¹⁹ Il Commento al Sal 37 è testimone del conflitto: «L'interpretazione di questo si riferisce al sacerdote, Maestro di giustizia (מורה הצדק) che Dio scelse per stare al suo cospetto. [...] L'interpretazione di questo si riferisce al sacerdote empio (הכונה הרשע) che spia il giusto (הצדיק) e cerca di ucciderlo [...]» (III, 15–16; IV, 8). L'epiteto «sacerdote empio» forse è un gioco di parole: הכונה הראש – «sommo sacerdote» con הרשע – «sacerdote empio» come dal canto opposto: בונה צדק – «sacerdote Zadok», «figli di Zadok» con מורה צדק – «sacerdote maestro di giustizia», «figli di giustizia», cf. B. Gärtner: *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament. A Comparative Study in the Temple Symbolism of the Qumran Texts and the New Testament*. Cambridge 1965, p. 4–5; J.C. VanderKam: *Manoscritti del Mar Morto. Il dibattito recente oltre le polemiche*, p. 117.

Una delle conseguenze immediate di tale conflitto fu la separazione da Gerusalemme e dal culto, condannati insieme con il santuario contaminato:

Casa di Peleg, sono coloro che, usciti dalla città santa, si erano appoggiati a Dio nel tempo in cui Israele era infedele e contaminava il santuario [...].

(CD XX, 22–23)

La profanazione del tempio ebbe forme concrete, si manifestò con i peccati particolari. Il documento sopracitato riporta parole di Is 24,17: «Terrore, trabocchetto e tranello per te, abitante della terra» e così le commenta:

L'interpretazione di questo si riferisce alle tre reti di Belial delle quali ha parlato Levi, figlio di Giacobbe; è con esse che ha agguantato Israele e ha posto davanti a loro come tre specie di giustizia: la prima è la lussuria, la seconda sono le ricchezze, la terza è la contaminazione del santuario.

(CD IV, 13–18)

Nel *Commento ad Abacuc* (1QpHab) la contaminazione non è solo paragonata ai detti delitti, ma i loro autori vengono accusati per nome: i sacerdoti di Gerusalemme e un sommo sacerdote:

«Tu hai spogliato molte genti, il resto dei popoli spoglierà te (Ab 2,8).» L'interpretazione si riferisce agli ultimi sacerdoti di Gerusalemme che ammucciano ricchezze e guadagni spogliando i popoli [...] (IX, 3–5). «Ti sei saziato più di vergogna che di onore. Bevi e ti colga il capogiro. Il calice della destra del Signore si riverserà contro di te e la vergogna sopra la tua gloria (Ab 2,16).» L'interpretazione si riferisce al sacerdote la cui vergogna è diventata più grande della gloria, giacché egli non ha circonciso il prepuzio del suo cuore e ha camminato sulle vie dell'ubriachezza per sedare la sete (XI, 12–13).

Fra i delitti più grandi del sacerdote empio c'è l'avidità delle ricchezze ammassate da lui e da altri sacerdoti (cf. 1QpHab VIII, 7–12; 4QpNah 3–4, I, 11) che li induce a «rubare i beni dei poveri» (1QpHab XII, 10). Tali azioni sono «abominevoli e hanno contaminato il santuario di Dio» (1QpHab XII, 9). L'elenco più ampio e dettagliato di queste trasgressioni lo troviamo nel Documento di Damasco. Tutti coloro che le hanno commesse sono chiamati «i figli della fossa» dai quali gli «entrati nel nuovo patto nella terra di Damasco» sono invitati a separarsi. Essi devono «preservarsi dalle ricchezze inique e impure a causa di un voto o di un anatema, dalle ricchezze del santuario», la cui esistenza è associata alle violenze fatte ai poveri del popolo, alle vedove e agli orfani (cf. CD VI, 14–17). Il testo non solo richiede di evitare azioni negative, ma esorta a compiere quelle positive:

[...] distinguere tra il puro e l'impuro, insegnare la differenza tra il sacro e il profano; osservare il giorno di sabato, secondo il suo tenore preciso, i tempi

stabiliti e il giorno di digiuno [...] prelevare le sacre offerte secondo le loro precise determinazioni; amare ognuno il suo fratello come se stesso; sostenere la mano del povero, dell'indigente e dello straniero; cercare ognuno la pace con il suo fratello; non essere infedele, ognuno verso la carne della sua carne; preservarsi dalla lussuria secondo il comandamento; correggere ognuno il suo fratello secondo la disposizione; non conservare rancore da un giorno all'altro; astenersi da tutte le impurità, secondo la loro disposizione, e non contaminare ognuno il suo spirito santo, secondo la divisione fatta loro da Dio.

(CD VI,17–VII,4)

Tutte le prescrizioni positive se compiute hanno forza di espiare la ribellione in Israele²⁰ e attirare il beneplacito del Signore; lo fanno in modo più efficace «della carne degli olocausti e del grasso dei sacrifici». La preghiera è per Dio «come una fragranza gradita di giustizia» e il cammino perfetto «come l'offerta spontanea di una gradevole oblazione». Il compimento di tutto questo sarà la separazione di «una casa di santità per Aronne [...] congiunta al santo dei santi» e «una casa della comunità per Israele» (1QS IX, 3–5; cf. V, 5–7)²¹. L'idea della comunità come tempio in cui vengono offerti i sacrifici perfetti viene presentata nella prospettiva escatologica da 4QFlor. Il santuario degli uomini (מקדש אדם)²² è riempito dal profumo dei sacrifici che sono le opere della legge (מעשה ודירה; altri leggono ודירה²³). Nel citato più già volte Documento di Damasco si proibisce di inviare gli olocausti per mezzo degli impuri richiamandosi a Prov 15, 8: «Il sacrificio degli empi è una abominazione, mentre la preghiera dei giusti è **come una gradita oblazione**» (CD XI 20–21). Le parole aggiunte (= sottolineate) rispecchiano la convinzione dell'ambiente dell'autore: le preghiere equivalgono ai sacrifici.

²⁰ L'espiazione dei peccati non si limita soltanto alla comunità, ma raggiunge tutto Israele, cf. B. Gärtner: *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament. A Comparative Study in the Temple Symbolism of the Qumran Texts and the New Testament*. Cambridge 1965, p. 27.

²¹ Il culto ufficiale è sostituito da quello della comunità, per di più la comunità stessa viene stabilita su un fondamento di verità, come santuario di Aronne, casa di verità, pietra d'angolo preziosa (cf. Mc 12, 10!) (cf. 1QS V, 5–6; VIII, 4–9).

²² Più corretto che «santuario fra gli uomini», cf. B. Gärtner: *The Temple...*, p. 34–35; D. Flusser: „Two Notes on the Midrash on 2 Sam.vii”. *IEJ* 9 (1959), p. 99–104.

²³ La lettura di ודירה non è sicura; è pure possibile la lettura ודירה e così: D. Flusser: „Two Notes on the Midrash on 2 Sam.vii”. *IEJ* 9 (1959), p. 102; E. Lohse: *Die Texte aus Qumran*. Munich 1964, p. 256.

Giuseppe Flavio

Il tempio di Gerusalemme nella maggior parte dei luoghi è presentato soltanto come sfondo degli avvenimenti storici. Giuseppe Flavio raramente sviluppa una riflessione sul santuario di Gerusalemme come oggetto di un giudizio qualitativo.

Nelle AJ VIII, 111–117 egli riproduce la preghiera di Salomone (cf. 1Re 8, 22–53; 2Cr 6, 12–42) per la consacrazione del tempio. Nella conclusione della preghiera che tratta degli stranieri e che corrisponde al passo biblico formulato nello spirito universalista (cf. 1Re 8, 41–43; 2Cr 6, 32–33), Giuseppe Flavio sostituisce la preghiera biblica per il riconoscimento del Dio d'Israele tra i popoli, con una motivazione che vuol mostrare solamente l'apertura degli ebrei verso gli stranieri:

Per questo tutti gli uomini saranno convinti, che Tu stesso hai voluto, che nella nostra terra fosse costruita questa casa per Te, e che noi non siamo senza umanità (ἁπᾶνθρώποισι) nella nostra natura, né siamo nemici verso gli alienigeni, ma desideriamo che tutti gli uomini, nella stessa misura, ricevano l'aiuto da Te e abbiano parte alle Tue benevolenze.

Il tempio di Gerusalemme non è, dunque, uno strumento per mezzo del quale Dio si fa conoscere fra i popoli, ma solamente una prova di «umanità» verso gli stranieri da parte degli ebrei. Giuseppe sottolinea questo carattere universale del tempio che si manifestava in vari modi: il sacrificio due volte al giorno per l'imperatore e la nazione romana, la possibilità di offrire i sacrifici concessa anche ai non giudei (però senza possibilità di partecipare al rito: AJ III, 318) e la presenza di doni votivi per il santuario provenienti dagli altri popoli (cf. BJ II, 197. 408–416).

Giuseppe omette pure la parte finale della preghiera in cui Salomone (cf. 1Re 8, 46–53; 2Cr 6, 36–42) chiede a Dio che esaudisca la sua supplica e faccia ritornare i futuri esiliati quando saranno convertiti al Signore.

Nell'esposizione dei tempi pre-esilici non si interessa più alla predicazione profetica che annuncia la distruzione del santuario vista da loro come castigo divino per le colpe d'Israele. La distruzione fatta dai babilonesi non è interpretata in questa chiave teologica. Essa viene presentata come conseguenza delle circostanze politiche indipendenti dal comportamento degli individui o di tutta la nazione. Egli parla di un peccato d'Israele contro Dio nei tempi dell'assedio babilonese (però senza precisare in che cosa consistesse questa colpa). L'unico atteggiamento richiesto dagli antenati, secondo Giuseppe, era la fiducia in Dio a livello religioso, e la lealtà a quello politico.

Le sventure del tempo degli asmonei e infine la distruzione del Secondo Tempio sono viste da lui come punizione per le guerre interne, per i numerosi delitti durante la dominazione romana fatti dai ribelli (cf. AJ XX, 166) e la rivolta contro l'autorità legittima dei romani (cf. BJ V, 183).

Leggendo alcuni testi si può credere che la contaminazione del tempio non sia giudicata come uno stato permanente, ma sia vista come un fatto puntuale: una goccia che fece traboccare il vaso pieno dei precedenti delitti politici (cf. BJ V, 562–566). Da tale osservazione viene la supposizione che Giuseppe Flavio abbia interpretato la distruzione del tempio come conseguenza di comportamenti di tipo politico. Nella sua interpretazione della storia è lontano dalla visione dei profeti, che accusavano i sacerdoti e i capi d'Israele per i numerosi peccati, né è interessato al problema della fedeltà d'Israele all'Alleanza, né alla sua chiamata alla santità. Infatti, molte volte egli dipinge il culto e il sacerdozio con colori assai ideali. Giuseppe scrive della fedeltà e preseveranza dei sacerdoti, fino alla morte dei martiri, nell'esercizio del culto durante l'assedio di Pompeo (cf. BJ I, 148–151) e del rispetto della legge mosaica (cf. AJ III, 318).

Tuttavia, si possono trovare anche accuse che recano un'impronta etica. Giuseppe nel suo discorso, che proclamò davanti alle mura di Gerusalemme assediata dai romani, denunciò varie colpe del passato che i suoi connazionali avevano commesso. Fra quelle politiche, menzionate sopra, possiamo leggere:

[...] voi quali azioni benedette dal legislatore avete compiute? Da quali azioni da lui maledette vi siete astenuti? Quando non siete più empî degli antenati che furono sconfitti in passato? Voi non trascurate le colpe occulte, intendo dire furti, agguati, adulteri, e inoltre fate a gara nelle rapine e negli assassini e aprite nuove strade al delitto, il tempio è diventato (perf. γέγονεν)²⁴ il ricettacolo (ἐκδοχείον) di tutti (= delitti) e il santuario è profanato (perf. μείλυνται) per mezzo di mani di connazionali.

Quando leggiamo questo passo e il suo contesto integrale ci viene subito alla mente la figura del profeta Geremia che proclama nel tempio il castigo divino per le trasgressioni del popolo da lui denunciate (cf. Ger 7, 1–28; 26). Esponiamo alcuni punti di contatto fra il discorso di Giuseppe e quelli di Geremia:

1. Geremia parla per ordine del Signore (7, 1; 26, 1), Giuseppe è mandato da Tito (V, 361).
2. Geremia proclama la parola del Signore nel tempio (7, 2; 26, 2), Giuseppe si trova davanti alle sue mura (V, 362).
3. In ambedue i casi non è la prima volta che gli abitanti di Gerusalemme sono chiamati a ravvedersi (Ger 7, 13; 26, 5 e BJ V, 360s).
4. Le loro speranze su una salvezza, che dovrebbe venire automaticamente dal tempio, sono illusorie (Ger 7, 4. 8 e BJ V, 369.403.407.413).

²⁴L'uso del tempo perfetto dei due verbi di seguito indica che gli effetti delle azioni compiute già nel passato sono manifesti e durano nel tempo presente. Questo stato di contaminazione non è irreversibile come dimostrano le parole sulla possibile via di scampo che è, secondo Giuseppe, il ravvedimento e la capitolazione (cf. BJ V, 415).

5. Se il comportamento dei rimproverati cambierà, essi potranno rimanere nel loro paese grazie al perdono del Signore (Ger 7, 5–7), grazie alla clemenza dei romani (V, 372).

6. Per convincerli Geremia usa come argomento un precedente preso dalla storia d'Israele (che è la distruzione del santuario a Silo 7, 12–15; 26, 6), similmente Giuseppe, che presenta numerosi argomenti dello stesso genere, da una parte quelli positivi da imitare (V, 376–390), dall'altra quelli negativi da evitare (V, 391–399).

7. Anche il presente è segnato dalle opere cattive, il cui elenco in Geremia (7, 9: «rubare, uccidere, commettere adulterio, giurare il falso»), è quasi fedelmente ripetuto da Giuseppe («furti, agguati, adulteri, [...] rapine, assassini») (V, 401s).

8. Gli autori di tali opere vanamente attendono un aiuto divino ottenuto grazie alla loro presenza nel tempio che è caratterizzata dalla loro doppiezza morale (Ger 7, 10 e BJ V, 403).

9. Il tempio diventa così secondo Geremia «spelonca di ladroni» (7,11) e secondo Giuseppe «ricettacolo» di tutti questi delitti (V, 402).

10. Il messaggio profetico e il discorso di Giuseppe suscitano uguali reazioni ostili (Ger 26, 7. 11; BJ V, 375. 393).

11. Geremia e Giuseppe sono pronti a morire per mano degli abitanti di Gerusalemme, ma tale morte è poco probabile che possa portare a qualcuno un vantaggio (Ger 26, 14; BJ V, 419).

Per Giuseppe il tempio, durante la rivolta, è contaminato dai peccati dei giudei che superano quelli commessi nella storia. Perciò il santuario è abbandonato da Dio come sarebbe abbandonata da un uomo retto una casa in stato di abominazione (cf. BJ V, 413). Solamente qui, nel discorso davanti ai connazionali, Giuseppe segue Geremia presentando il tempio come vittima delle loro opere cattive e nello stesso tempo strumento del collettivo inganno.

La critica del tempio fatta da Giuseppe si distacca in un punto importante da quella dei profeti. Essa non è una profezia, neanche *post eventum*. Giuseppe Flavio non si rivolge nei suoi scritti ai contemporanei, come destinatari del messaggio di accusa, di annuncio del castigo imminente, di conversione richiesta o di conforto atteso. Dal lettore delle sue opere non è atteso un cambiamento di vita, un allontanamento dai peccati, un adempimento delle opere buone e un'osservanza dei precetti di Dio. Giuseppe Flavio è uno storico, anche se diverso dai nostri canonisti. Egli rimane sempre colui che descrive, informa, spiega e interpreta.

Scritti rabbinici

La letteratura rabbinica, che è composta in forma scritta soltanto dopo la distruzione del tempio nel 70 d.C., comprende tradizioni anteriori a questa data. Tra

queste testimonianze si trovano anche quelle che esprimono un giudizio negativo sul funzionamento del tempio e sui suoi sacerdoti.

La Mishnah allude a un'attività commerciale a Gerusalemme, forse anche nel tempio, e che era soggetta agli abusi:

Si verificò una volta il caso che due paia di tortolle costavano in Gerusalemme due denari d'oro. Disse a Rabban Simeone figlio di Gamaliel: Per questo tempio io non andrò a letto stanotte se non saranno tornati prima al prezzo di un denaro [...] In quel medesimo giorno i nidi (nido = un paio di tortore) si abbassarono al prezzo di un quarto di denaro.

(M. Kerot. 1,7)

Si possono trovare pure altri riferimenti in questa letteratura, in cui viene accusata la famiglia del sommo sacerdote Anania di diversi delitti: sfruttamento economico, non pagare la decima, la «simonia», l'ingiustizia verso i sacerdoti poveri, la violenza e l'oppressione²⁵.

Però molte di queste testimonianze, pur riflettendo in una certa misura, la situazione del I sec. d.C., ancora di più rispecchiano l'atteggiamento critico dei circoli rabbinici verso le tradizioni non-farisaiche e le classi sociali, che s'identificavano con tali idee.

Conclusione

Nella critica del tempio, che incontriamo nella letteratura apocrifa, negli scritti di Qumrân e in Giuseppe Flavio, vediamo diverse cause di questo giudizio negativo. Non si può assolutamente dire che ci sia stata un'unica causa di tale critica.

Spesso essa era una reazione alle colpe soggettive: avidità delle ricchezze, ipocrisia, ingordigia, idolatria, ingiustizia, furti, assassini, adulteri, iniquità, mancanza di lealtà politica e di fiducia in Dio. Questa critica si rivolgeva contro gruppi particolari: i sacerdoti e gli altri ufficiali del culto. In molti casi non si criticava una sola classe, ma tutto il popolo. Talvolta la menzione di un gruppo concreto non testimonia tanto di una colpa reale di questo gruppo, quanto di diversi conflitti dottrinali e sociali nel giudaismo del Secondo Tempio (p.es.: tra Qumrân e Gerusalemme, tra i sadducei e i farisei).

In altri casi la critica consisteva in un giudizio negativo sul tempio come struttura materiale (dimensioni) e sull'organizzazione del suo culto (illegittimità del sommo sacerdote o il calendario adoperato). Allora essa non era motivata eticamente.

²⁵ C.A. Evans: „Opposition to the Temple: Jesus and the Dead Sea Scrolls”. In: *Jesus and the Dead Sea Scrolls*. Ed. J.H. Charlesworth. New York 1992, p. 235–253, 238–241.

Artur Malina

Krytyka kultu w judaizmie pod panowaniem helleńskim i rzymskim

Streszczenie

Religijnym centrum judaizmu w okresie dominacji helleńskiej i rzymskiej w Palestynie była Jerozolima i jej świątynia. Stosunek do kultu sprawowanego w świątyni charakteryzował coraz bardziej napięte relacje między rodzącym się chrześcijaństwem a judaizmem. Spór ten nie ustał po zburzeniu świątyni, lecz jeszcze się nasilił, obejmując między innymi kwestie kanonu biblijnego, tłumaczeń wspólnych tekstów oraz zasad ich interpretacji. Zagadnienie krytyki kultu jest szczególnie interesujące, ponieważ kult świątynny był przedmiotem negatywnej oceny także w kręgach judaizmu. Autor artykułu przedstawia świadectwa tej krytyki, zwracając szczególną uwagę na jej motywacje. Omawia źródła hebrajskie, aramejskie i greckie.

Artur Malina

Die Kultkritik im Judentum unter der hellenistischen und römischen Herrschaft

Zusammenfassung

Das religiöse Zentrum des Judentums zur Zeit der hellenischen und römischen Dominanz war in Palästina Jerusalem und dessen Tempel. Das Verhältnis zu dem im Tempel ausgerichteten Kultus war durch immer mehr gespannte Relationen zwischen dem entstehenden Christentum und dem Judentum gekennzeichnet. Der Streit hat nach der Zerstörung des Tempels nicht aufgehört, sondern hat sich noch verstärkt und betraf u.a. die mit dem biblischen Kanon, mit Übersetzung der gemeinsamen Texte und deren Interpretation verbundenen Probleme. Die an dem Kultus geübte Kritik ist besonders interessant, weil der Tempelkultus auch in jüdischen Kreisen negativ bewertet war. Der vorliegende Artikel zeigt Beweise für solche Kritik, indem er ihre Beweggründe hervorhebt. Besprochen werden hebräische, aramäische und griechische Quellen.